

# SOBRE L'ABSÈNCIA-PRESÈNCIA DEL GENI MALIGNE ALS *PRINCIPIA PHILOSOPHIA*

Jordi RAMÍREZ

## I

Dins del moviment de renovació de la historiografia del cartesianisme, que començà després de la segona guerra mundial, hom pot distingir dues línies d'interpretació. El seu punt de partida és la publicació a primers de la dècada dels cinquanta de dues obres que possiblement encara han d'ésser considerades com a fonamentals dins del conjunt dels estudis cartesians: *Descartes selon l'ordre des raisons* de M. Gueroult i *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* de F. Alquié. La divergència entre ambdues tendències acabà finalment definint dues imatges de Descartes, potser no del tot contraposades però si radicalment diferents. La qüestió que constitueix el nucli de la controvèrsia és la diferent consideració que a tots dos autors els mereix l'estratègia meditativa: mentre que Gueroult presenta les *Meditationes* com «un ordre des raisons», és a dir malda per mostrar que darrera dels aspectes més retòrics hi ha una estricta articulació lògica de caràcter gairebé deductiu, Alquié per la seva banda dóna a la seva exegesi una direcció contrària, tot insistint en el caràcter d'experiència singular, de «démarche», que té la meditació cartesiana. L'existència d'aquestes dues orientacions diferents té com a conseqüència el sorgiment de nombroses divergències en la interpretació de moments puntuals de l'obra cabdal de Descartes. El nostre propòsit en aquest escrit és mostrar, i mitjançant el recurs a una altre del seus escrits mirar d'esclarir, una d'elles: la que fa referència a la figura del Geni Maligne.

Aquest personatge apareix al final de la primera meditació. És definit com un individu diferent de Déu però amb poders suficients, si més no, per fer que el subjecte de la meditació pugui enganyar-se en totes les seves

afirmacions (A.T., VII, 22). Així el Geni Maligne esdevé la causa directa de les meves equivocacions, per la qual cosa utilitza totes les aparences que semblen mostrar-ne coses externes i, fins i tot, les sensacions que el subjecte de la meditació creu produïdes pel seu propi cos. La conseqüència d'aquesta hipòtesi no pot ser llavors una altra que la suspensió del judici, amb la qual cosa finalitza l'operació d'«epokhé» que constitueix la primera meditació. Si examinem els comentaris que d'aquest paràgraf han fet els estudiosos de Descartes, comprovem que de la seva lectura sorgeixen dos problemes, la solució dels quals ha d'ésser pensada des d'un marc de referència més gran que aquell que constitueix el propi text:

— En primer lloc, ha estat i és encara objecte de discussió la relació que hi ha entre aquesta figura del Geni Maligne i la del «Deus Deceptor» que apareix en el moment immediatament anterior (A.T., VI, 21). Així, mentre podem apreciar que hi ha un grup d'autors que tendeixen a identificar la figura del Déu fal·laç amb la del Geni Maligne, o almenys a considerar-la com un derivat seu, d'altres insisteixen en la naturalesa radicalment diferent de totes dues hipòtesis.

— Més enllà del problema de la seva identitat, el segon punt de discussió fa referència al seu lloc dins de l'argumentació cartesiana. Un cop més cal distingir dues postures: la dels autors que consideren que la hipòtesi del Geni Maligne és un esglaó més dins del conjunt d'argumentacions de la primera meditació i la d'aquells que pensen que la tasca del dubte finalitza amb la hipòtesi del «Deus Deceptor» i que la hipòtesi del Geni Maligne té una funció que és clarament una altra. Naturalment aquest segon problema està molt connectat al primer. Tots els que defensen que el Geni Maligne té la mateixa naturalesa que el «Deus Deceptor» veuen la hipòtesi com un moment més de l'argumentació, però la inversa no és certa. Podem trobar autors com Gueroult que mantenen que, malgrat la diferència entre totes dues hipòtesis, ambdues segueixen essent diferents moments d'una mateixa argumentació.

Queden així fixades dues línies pel que fa al plantejament d'aquest problema. La primera té com a figura més emblemàtica la de Gueroult, però pren el seu punt de partida en el treball d'un estudiós anterior: Verneaux. Per aquest autor la ficció del Geni Maligne sorgeix després que la hipòtesi del déu fal·laç ha hagut d'ésser refusada per la contra-objecció de la bondat. El Geni Maligne, per tant, és una reelaboració de la hipòtesi del Deus Deceptor i el nexa entre totes dues figures s'estableix perquè totes dues tenen com a atribut principal l'omnipotència. Es tracta llavors de mantenir la possibilitat de l'engany causat per un ser superior estalviant-se'n problemes teològics.<sup>1</sup> En la mateixa línia cal situar l'exegesi d'Hiram Caton. Des del seu punt de vista, el Geni Maligne és un subterfugi de Descartes per poder proclamar el seu ateisme sense exposar-se a problemes amb la Inquisició.<sup>2</sup> Cap d'aquestes dues lectures pot, però, coincidir en importància i

1. «La sincérité critique de Descartes», Roger Verneaux, *Archives de Philosophie*, 1937. (p. 56-59) Cal dir però que la interpretació de Verneaux presenta el problema que en cap lloc del text Descartes parla explícitament de l'omnipotència del Geni Maligne, tot i que tampoc sigui impossible que aquesta atribució hi sigui suggerida.

2. *The origin of Subjectivity* (New Haven, 1973, p. 120). L'afirmació de Caton sembla difícilment compatible amb l'esperit de la primera meditació i no perquè sigui improbable que Descartes faci una professió d'ateisme, que ho és però aquesta no és la qüestió, sinó perquè

rigor amb la de Gueroult que és la més significativa d'aquest grup. Com ells, veu en el Geni Maligne la culminació de l'estratègia argumentativa desenvolupada en la primera meditació. Segons Gueroult, aquesta està estructurada entorn de la divisió entre els dubtes fundats en causes naturals i els pròpiament hiperbòlics. Així tindriem un primer motiu de dubte natural que vindria expressat per la desconfiança envers els sentits que hiperbòlicament es manifestaria en la hipòtesi del somni universal i, de la mateixa manera, hi hauria una altra possibilitat de dubte: la fonamentada en els errors de càlcul i lògics als que es fa referència en el *Discours de la Méthode*, l'exageració de la qual donaria fruit a la figura del Geni Maligne. Aquesta seria, per tant, mereixedora d'una singularitat específica perquè constituïria l'únic motiu de dubte que, per ésser totalment aliè a qualsevol causa natural, hauria de tenir amb propietat el títol de metafísic. En conseqüència, i com en els dos exemples que hem examinat anteriorment, es defensa també una relació d'identitat que mai és qüestionada entre les dues figures. Amb aquesta interpretació Gueroult vol argumentar en contra d'aquells que expliquen l'episodi del Deus Deceptor mitjançant l'apel·lació a la doctrina de la creació de les veritats eternes. Allò que donaria el sentit de l'aparició d'un Déu a la meditació no seria una doctrina externa al text, sinó un paràgraf posterior en el qual certament no hi cap indicatiu d'una inspiració en l'esmentada teoria. Quedarien així, en conseqüència, fixats dos nivells de certesa: psicològic i metafísic. Mentre que el Déu fal·laç es defineix com un instrument que forneix a qui medita d'una certesa psicològica, la certesa metafísica només és assolible mitjançant la hipòtesi del Geni Maligne.<sup>3</sup>

Enfront d'aquests punts de vista l'altra manera de considerar la figura del Geni Maligne troba les seves expressions més importants en les obres de F. Alquié i d'H. Gouhier. Tots dos consideren diferents les figures del Geni Maligne i del «Deus Deceptor» i també ambdós consideren que el paràgraf dedicat al primer no té la funció d'ésser un argument més per dubtar. Per Alquié la diferència entre el Geni Maligne i el déu fal·laç consisteix en què mentre el primer té com a atribut característic l'exterioritat, el segon en té la interioritat. El Déu del qual ens parla Descartes, diu Alquié, és una figura que sorgeix dins del moviment de dubte que realitza el subjecte; és una etapa necessària del moviment de qüestionament del propi pensament. El Geni Maligne sorgiria en canvi quan aquest moviment ja hauria estat plenament realitzat. Alquié defensa el seu punt de vista recolzant-se en el text de la meditació, concretament en el paràgraf anterior a la presentació de la figura del Geni Maligne (A.T., VII, 22). De fet, la conclusió que serà establerta com a conseqüència de la presència del Geni Maligne no és de cap manera nova. La necessitat de suspendre l'assentiment ja havia estat expressada després del dubte sobre la naturalesa del subjecte meditatiu que suposa la figura del Déu fal·laç. El problema a partir del qual s'introdueix la figura del Geni Maligne és el de la dificultat de mantenir-se en la posició

en el context de la primera meditació allò que és improbable és que Descartes faci una afirmació.

3. *Descartes selon l'ordre des raisons*, M. Gueroult; Paris, 1953, p. 42-43, i *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, 1995, p. 82-83. De fet, la qüestió central per Gueroult és la de refutar la tesi de la presència en el text de la primera meditació de la doctrina de creació de les veritats eternes i per fer això li cal la hipòtesi d'un Déu enganyador, cosa que només es dona atribuint al Déu de la «vetus opinio» l'afany d'engany del Geni Maligne.



teòrica conquerida, per la insistència de les velles opinions, que en un altre moment havien estat considerades com a evidents, en retornar al meu pensament; per la força de la inèrcia i el costum. S'entra aleshores en un problema nou que ja no és el de dur a terme l'operació teòrica sinó el de validar-la més enllà del moment puntual en què aquesta s'està produint i l'enteniment pot donar el seu assentiment a allò que està tractant-se en aquell instant precís.<sup>4</sup> Com diu Brodeur, en una interpretació que en aquest punt segueix la d'Alquié, el passatge del Geni Maligne és un exercici de com es dubta després que a les pàgines anteriors es digués sobre què cal dubtar.<sup>5</sup>

La interpretació de Gouhier segueix la línia de la d'Alquié. Com ell es centra primordialment en la qüestió de la dificultat de l'obtenció de la «persuasio». Té, però, un caràcter més obertament polèmic, ja que l'obra on considera més a fons aquesta problemàtica va ésser publicada després de la de Gueroult.<sup>6</sup> Gouhier defineix el Geni Maligne com un «épouvantail épistémologique»; és un «mite metodològic» que en cap moment arriba a tenir la significació metafísica que té la figura del Deus Deceptor. En contraposició a l'opinió de Gueroult, el dubte veritablement metafísic ha de ser el que es planteja mitjançant la qüestió de l'origen del meu ésser. Per tant la personificació del dubte metafísic només podria en tot cas ésser el Deus Deceptor.

Els textos de Gouhier, Gueroult i Alquié constitueixen els principals testimonis per fixar la problemàtica de les diferents interpretacions de la figura del Geni Maligne. Els intèrprets cartesians posteriors han optat generalment per seguir la posició de Gouhier, tot i que li han fet importants correccions que han significat una certa readmissió de la interpretació de Gueroult. Allò que hom ha refusat de Gouhier és la seva insistència en distingir entre totes dues figures pel seu caràcter metafísic; en canvi, no ha estat discutida per cap autor important l'explicació de la figura del Geni Maligne com un instrument dirigit a lluitar en reforç de l'argumentació del dubte i en contra de la inèrcia de l'esperit que no vol abandonar els seus llocs comuns.<sup>7</sup>

4. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, F. Alquié; Paris, 1950. p. 177.

5. «Thèse et performance dans les Méditations de Descartes», J.P. Brodeur, a *Dialogue*, 1975, vol. XIV, p. 6. De fet, Gouhier, fou el primer a fer atenció a la necessitat de separar les dues figures en un article de l'any 1937. «Le grand trompeur et la signification de la métaphysique cartésienne», *Congrès Descartes, Paris, 1937*.

6. *La pensée Métaphysique de Descartes*, Henri Gouhier; Paris, 1962. p. 117

7. Així, per exemple, Geneviève Rodis centra la major part de les seves consideracions sobre la relació entre les dues figures en mostrar com ambdues mereixen amb tota justícia el qualificatiu de metafísiques. Per aquesta autora, no val la pena ésser massa taxatiu sobre hipòtesis que tenen un caràcter provisor i que són proposades en moments de confusió. (*L'Oeuvre de Descartes*, Paris, 1971. p. 237) El mateix punt de vista és el de J.M. Beyssade, per a qui tant l'un com l'altre són igualment els productes d'una fabulació, tot i que les dues fabules tenen un sentit ben diferent. La veritat del «cogito» s'assoleix en lluita contra el Geni Maligne, figura que comparteix el temps del subjecte meditatiu. En cap moment hom pot parlar de lluita contra el Déu fal·laç ni tampoc com fa Gueroult, es pot afirmar que el Geni Maligne suposi la hiperbolització del dubte sobre l'intel·ligible. De fet, el motiu predominant quan apareix el Geni Maligne torna a ser el dubte sobre el sensible. (*La philosophie première de Descartes*, Paris, 1979, p. 93-97). Beyssade respecta, en definitiva, la diferenciació establerta entre les dues figures a partir de la seva col·locació en l'esquema argumentatiu. En el mateix sentit també es pronuncia J. L. Marion qui considera el Geni Maligne com un artífici psicològic que permet arribar als mateixos resultats de l'operació teòrica, la suspensió del judici, per un camí més curt i senzill que defuig la qüestió més difícil de la primera meditació: l'afegiment de la possibilitat d'un sobre-codi al codi que constitueixen les veritats matemàtiques (*La théologie blanche de Descartes*, Paris, 1981, p. 342)

El nostre propòsit ara és el d'efectuar una aportació a aquest debat que segueix encara obert, atès que la posició de Gueroult, si bé pot ésser considerada minoritària dins dels conjunt dels estudis cartesians, és la que millor pot coincidir amb l'esquema de la modernitat filosòfica que presenten les històries de la filosofia inspirades en els treballs de Heidegger i en la tradició neo-kantiana. És clar que potser la qüestió ja pot quedar ben resolta veient el desenvolupament posterior del text. És aquesta, per exemple, la manera en què Beyssade la tanca, fent veure que el Geni Maligne només reapareix, per quedar definitivament refusat, en el moment de l'enunciació del «cogito» (A.T., VII, 25), mentre que al començament de la tercera meditació hi ha una represa implícita de la hipòtesi del «Deus Deceptor» (A.T., VII, 36) i el problema que llavors s'hi planteja serà el que crearà la necessitat de demostrar l'existència de Déu. Hom pot dir però que aquest recurs al desenvolupament posterior del text ja presuposaria la solució que vol mostrar i en aquest sentit seria difícil negar l'existència d'una certa petició de principi. És per això que nosaltres volem endegar una altra via de clarificació cercant una comparació amb l'altre gran text on Descartes presenta la seva operació de dubte: els *Principia Philosophia*

De les quatre versions del dubte que Descartes planteja a les seves obres, les dues més properes són les ja esmentades,<sup>8</sup> que coincideixen en què l'estructura lògica de l'argumentació és gairebé idèntica. Així hom pot distingir quatre moments a la primera meditació: una primera part de preàmbul on s'expliquen els motius per dubtar, l'oportunitat del dubte i es defineix el procediment utilitzat per dubtar l'operació (A.T., VII, 17-18). Una segona part centrada en el dubte sobre els sentits i articulada en tres moments: raons per dubtar dels judicis fonamentats al treball dels sentits, objecció de la follia i contra-objecció del somni (A.T., VII, 18-19). Una tercera part centrada en el dubte sobre les matemàtiques on, després d'un preàmbul que descriu la reducció del sensible al matemàtic, trobem també una triple articulació, — enunciació del dubte sobre les veritats matemàtiques, objecció de la bondat i contraobjecció fundada en els exemples d'error que el subjecte de fet ha tingut—, per finalment acabar reconduint la qüestió a la de l'origen del meu ésser (A.T., VII, 19-22). Finalment, una quarta part on es plantejaria la hipòtesi del Geni Maligne (A.T., VII, 22—23). Els *Principia* segueixen molt estrictament aquest esquema. El primer i el segon article coincideixen amb el preàmbul de les *Meditationes*: es justifica l'operació per la permanència en el subjecte del moment precedent d'irracionalitat: es dedueix d'ací la necessitat de posar-ho tot en dubte, «almenys una vegada a la vida» i finalment es procedeix a la igualació de les categories de probable i fals, cosa que constitueix l'essència del dubte. L'article quart reprèn els motius per dubtar de la veritat de les coses sensibles. Es manté la hipòtesi del somni però com a motiu per dubtar i no, com passava el 1641, com contra-objecció. L'article cinquè reprèn el dubte sobre

8. Les altres dos són les del *Discours de la Méthode* i les de la *Recherche de la vérité*. La problemàtica particular d'aquestes dues obres és però ben diferent de les *Meditationes* o els *Principia*. La primera és una presentació pel gran públic mentre que la segona és una obra inacabada. En cap d'aquestes versions més senzilles no hi intervé la figura del Geni Maligne.



les veritats metafísiques mantenint encara de manera més fidel que els anteriors el desenvolupament argumentatiu de les Meditacions. Després arribem a l'article 6, del qual hauríem d'esperar que, o reprengués l'argumentació del Geni Maligne, o bé passés directament a l'enunciació de la primera veritat un cop ja estiguessin exhaurits tots els objectes possibles dels quals hom pot dubtar. L'enunciació del «cogito» no es produeix, queda diferida fins a l'article 7, però el contingut de l'article tampoc es limita a reprendre cap de les qüestions que havien estat explicitades a les *Meditationes*, sinó que afirma l'existència d'un lliure arbitri que és el que, provocant la suspensió del judici ens preserva de l'error. L'article 6 sembla així molt semblant en el seu contingut a l'únic article del qual encara no havíem dit res: el tercer. Ambdós són equivalents, si més no, des d'un punt de vista estructural. L'article 3 també introduïa una qüestió que no havia estat explicitada en el text mateix de les *Meditationes* però que de fet és indispensable per a la seva comprensió: la de l'explicitació del tall entre teoria i acció.<sup>9</sup>

Què pot aportar aquest article sisè a les preguntes sobre l'estatut del Geni Maligne dins de l'obra cartesiana que ens havíem fet al començament d'aquest treball? D'entrada ens sembla que el seu caràcter de superposició, —més que donar-ne un nou argument, allò que fa és fer palès què és el que fa que els arguments ja donats tinguin validesa—, recolza plenament el punt de vista d'aquells que pensen que el moment del Geni Maligne resta apart del conjunt de l'argumentació que exposa les raons teòriques per dubtar. La mateixa col·locació dins del discurs d'aquest article i del Geni Maligne expressa una evident identitat funcional.

Més complicat es veure quina aportació fa aquest article sisè a la qüestió de la diferenciació entre el Déu fal·laç i el Geni Maligne. El text sembla fer al·lusió més aviat a alguna mena de Déu, doncs es parla d'un ésser creador, omnipotent i que gaudeix dels nostres errors. És evident que els dos primers trets pertanyen a Déu i mai no són atribuïts en el text de la meditació al Geni Maligne. El comentari d'Alquíé parla d'un abandonament de la figura del Geni Maligne en profit de la del Déu fal·laç.<sup>10</sup> De fet, potser aquí trobaria el seu ple sentit el comentari de Geneviève Rodis quan parla de la confusió i la certa indistinció d'ambdues hipòtesis. En tot cas, el que ens sembla que cal sobretot remarcar és que si de fet pot desaparèixer el Geni Maligne és perquè s'ha explicitat allò que constitueix la seva essència: la proclamació de la capacitat il·limitada de la llibertat per refusar l'assenyament. Tota l'operació descrita és un rodeig, necessari des de l'esperit de la meditació, per arribar a aquest resultat.<sup>11</sup> Enfront d'això tant se val el nom que hi pugui tenir la figura. Allò fonamental és veure quina és la finalitat que compleix la funció de figuració que no és sinó evidenciar-ne la que constitueix potser la més fonamental de les condicions de possibilitat

9. Salvi Turró recordà oportunament, a la sessió del grup d'estudis cartesianes on fou presentat aquest treball, que aquesta era una manera de fer ben característica de Descartes: la de contraposar els prejudicis passats amb la nova actitud guanyada en el transcurs de la meditació. És aquesta tensió per exemple la que articula el desenvolupament de la quarta meditació quan s'hi tracta la qüestió de la llibertat d'indiferència.

10. *Oeuvres Philosophiques*, R. Descartes, Paris, 1973. Vol. III, p. 94

11. De fet els *Principia* expliciten plenament la seqüència de facultats, sensibilitat fundada per la raó que és fundada per la voluntat, que Alquíé veia a l'estructura de la primera meditació (*La découverte ...*, op. cit., p. 177)

del coneixement. Quant que és una ficció, el Geni Maligne no és res. Però darrera d'ell no hi ha altra cosa que l'afany de la voluntat per arrelar-se a l'apodicticitat; l'exigència de necessitat de les nostres afirmacions; el poder de la voluntat enfront de les resistències que deturen l'enteniment. El Geni Maligne és així l'expressió d'un canvi de dimensió del dubte. Grimaldi parla de revolució copernicana del dubte,<sup>12</sup> que es mostra realitzant-se a les *Meditationes* i que als *Principia* apareix de manera explícita com a enunciat teòric encara que de fet no es realitzi.

### III

En els apartats anteriors hem vist, en primer lloc, el plantejament d'una qüestió oberta dins de la historiografia cartesiana i, en segon lloc, hem considerat allò que pot aportar la comparació amb un altre text on es tracta la mateixa temàtica però per tal d'assolir una finalitat diferent. Només ens resta veure quines són les conclusions que es deriven d'aquest itinerari. Des del nostre punt de vista hom pot establir tres conclusions de les quals la segona i la tercera es refereixen a aspectes hermenèutics generals del cartesianisme i la primera, la més fonamental, ens permet endinsar-nos dins del sentit de la figura del Geni Maligne i també del de tota l'operació teòrica que constitueix el dubte de la primera meditació.

i) La primera conclusió que cal establir és la riquesa que sorgeix de fer una lectura conjunta dels textos de les dues obres que hem examinat. Podríem dir que la relació que hi ha entre ambdues és la que existeix entre un exercici terapèutic, que és allò que es dona a la primera meditació, i l'explicitació del diagnòstic, que de manera asèptica es limiten a oferir els *Principia*. La qüestió és important perquè allò que ens procura l'exercici de guariment és la possibilitat mateixa que hi hagi filosofia. La malaltia que cal guarir és l'esclavitud imposada per la tendència de l'enteniment a plegar-se a allò dictat pel costum i l'hàbit, a acceptar aquestes velles opinions que, encara que potser no siguin certes, ja em van bé: a conformar-se a viure, ja no en la probabilitat, sinó en la indiferència per la veritat. La figuració del Geni Maligne suposa el refús d'aquesta situació i, poder fer-ho, significa un acte de llibertat. La proclamació d'aquest lliure arbitri del que ens parla l'article sisè dels *Principia* esdevé així la condició més fonamental del discurs filosòfic. En aquest sentit ens sembla que cal fer esment del, des del nostre punt de vista, estret paral·lelisme existent entre la figuració cartesiana i l'al·legoria platònica de la caverna, la qual es centra també en la qüestió de l'origen de la reflexió filosòfica. Com en Descartes, per Plató l'element determinant no és tant la tenebra com la situació d'immobilitat dels subjectes. L'ascensió, la vida filosòfica, no es donarà sinó després d'un sobtat (*exaifnes*) deslligament que permetrà trencar amb la situació establerta engendrant-ne una de nova en la qual podrà tenir lloc l'accés a la llum.<sup>13</sup>

En tot cas sembla fonamental afegir que des d'aquesta lectura coincident es poden defugir problemes que podrien ocasionar-se amb la lectura

12. *L'expérience de la pensée dans la Philosophie de Descartes*, N. Grimaldi, Paris, 1978; p. 231

13. Una lectura del mite de la caverna en aquesta direcció pot trobar-se en l'article, «Heidegger i el silenci de la cova» dins del llibre *Estudis sobre l'ensenyament platònic* de Jordi Sales, Barcelona, 1992.



dels textos aïllats. Sense rememorar la figura del Geni Maligne, l'oportunitat, el sentit i fins i tot la coherència dins del conjunt de l'obra de l'article sisè és dubtosa i de fet hom ha tendit al seu menysteniment, de la mateixa manera que s'ha tendit a fer perdre al Geni Maligne la seva identitat específica.

ii) Comprovar que la figuració del Geni Maligne és un recurs per fer palès el caràcter de condició indispensable de la possibilitat del coneixement que té la llibertat de la voluntat ens permet revalidar la clau hermenèutica que havia constituït l'eix principal del nostre treball de 1992.<sup>14</sup> Afirmàvem aleshores que una lectura de la primera meditació no podia acabar de desvetllar el seu sentit, si no preniem en consideració allò que constitueixen els seus presupòsits implícits: aquelles coses que sense estar esmentades directament al text intervenien decisivament en la conformació del seu sentit. En aquell moment, nosaltres assenyalàvem quatre i una d'elles era precisament la de l'existència del lliure arbitri. L'anàlisi de la figura del Geni Maligne i el testimoni dels *Principia* ens sembla que confirma plenament aquest paper essencial que en aquell moment adjudicàvem a aquesta qüestió, així com també al segon dels nostres presupòsits, la separació entre teoria i acció, que si ja era palesa a les *Meditationes* és encara més explícita als *Principia* on hi apareix enunciada com a principi teòric.<sup>15</sup>

iii) Finalment, l'últim punt sobre el que ens sembla que cal fer esment és el de la relació entre les dues obres que han estat el fonament de la nostra reflexió. Doncs, si bé els dos textos es mostren finalment coincidents, això no ha de amagar que malgrat tot són ben diferents. La tasca de pensar aquesta diferència ens ha de fornir, em sembla, d'un lloc fonamental per entendre l'abast de l'obra cartesiana. La realització d'aquesta tasca implica la impossibilitat de prescindir de l'estratègia comunicativa dissenyada pel seu autor. Això, en el cas de Descartes significa tenir un concepte clar del que significa meditar<sup>16</sup> i alhora tenir plena consciència del gènere literari al que pertanyen els *Principia*, que no és un altre que el del manual escolar. Considerar a qui vol parlar l'autor o, en el cas de la correspondència, amb qui està parlant, obre possibilitats noves que en cap cas poder ser menystingudes per tal de millorar la nostra aproximació al text. Com a mínim amb el present treball hem tingut una mostra de la importància que poden tenir-ne. De fet, la diferència entre les interpretacions de Gueroult i Gouhier consisteix fonamentalment en què, mentre el primer prescindeix completament en la seva anàlisi del paràgraf de transició entre les dues figuracions («Sed nondum sufficit ....»; A.T., VII, 22), la interpretació de Gou-

14. *La duda como ejercicio filosófico: un estudio de la significación histórica de la primera meditación*. Tesis Doctoral, Barcelona, 1992.

15. Aquesta separació entre teoria i acció també està d'altra banda íntimament relacionada amb la hipòtesi del Geni Maligne constituint una de les seves condicions. Sense aquesta separació fóra del tot il·lícit i contraproduent la construcció d'aquesta mena d'hipòtesis. És precisament aquest el punt que Descartes li volgué mostrar a Gassendi en les respostes a les objeccions plantejades a la primera meditació (A.T., IX, 349-350). Un estudi d'aquest text que desenvolupa la qüestió de la concepció cartesiana de la relació entre teoria i acció pot trobar-se al volum *Objecter et répondre* a cura de J.M. Beyssade i J.L. Marion (Paris, 1994). Ens referim a l'article, «Sur un passage des cinquièmes Réponses (A.T. VII, 347-350)», p.111-122.

16. I en aquest sentit cal fer notar que un intent ben reeixit de realitzar aquesta tasca ha estat dut a terme dins del nostre àmbit cultural. Ens referim concretament al llibre de J.A. Vicens, *Meditació metafísica en Descartes. La meditació com a forma del pensament metafísic* (Barcelona, 1991).



hier es construeix a partir de les indicacions d'aquest paràgraf. Des de la concepció logicista, que sovint predomina en determinats ambients filosòfics, el contingut del paràgraf és del tot prescindible, mera retòrica. Des d'altres consideracions, més sensibles a allò que el terme meditació significa, l'essencial en canvi és aquesta retòrica filosòfica. Diferenciar entre els *Principia* i les *Meditationes* és fonamental, per últim, per acabar de definir la situació històrica de la filosofia cartesiana. És un fet que la font principal de difusió del cartesianisme a la segona meitat del XVII, i fins i tot més enllà,<sup>17</sup> varen ésser els *Principia* i no les *Meditationes*. És difícil no veure aquí un dels condicionats que expliquen moltes de les incomprensions i alguns dels oblits inconcebibles que en el transcurs de la història han afectat al pensament de Descartes.<sup>18</sup>

17. És probablement significativa en aquest sentit la lectura del dubte que realitzà Hegel a les seves lliçons d'història de la filosofia, on la figura del Geni Maligne és totalment omesa.

18. Aquest text fou presentat i discutit a la primera sessió de treball del Grup d'Estudis Cartesians. He tractat de recollir alguns del més importants suggeriments que em varen fer les persones assistents a aquella reunió: Jordi Sales, Salvi Turró, Joan Nonell, Robert Veciana i Pere Lluís Font. Per a tots ells el meu més sincer agraïment.